

ハーバーマスのもう一つの自然概念

Another Concept of Nature in Habermas

辰 巳 伸 知

要 旨

ホルクハイマーやアドルノ、マルクーゼといったフランクフルト学派第一世代の思想家たち、および近年のラディカルなエコロジストたちの思想とハーバーマスの思想を截然と分かつのは、自然概念の規範化の有無である。ハーバーマスは、外的自然と内的自然の双方を脱規範化したことにより、ユートピアニズムの放棄のかわりに理論的厳密性とベシミズムからの脱却を獲得した。

しかし、2001年に出版された『人間的自然の未来』では、リベラル優生学との対決のなかで、外的自然とも内的自然とも異なる「人間的自然」という概念を駆使している。「人間的自然」は、近代化された生活世界の可能性の条件をなすものであるが、同時に疑似規範性をもつ、ハーバーマスの理論体系のなかでは新たな自然概念である。

キーワード：外的自然、内的自然、人間的自然、リベラル優生学

1. 外的自然と内的自然

ルソーやロマン派以来、近代社会に批判的に対峙しようとする思想家にとって、自然の概念は規範的な準拠点となってきた。近代社会がもたらす様々な病理の淵源を、人間の自然からの疎外に見だし、それをもたらした思想的根拠としてのデカルト主義、すなわち「われ思う」主体から実体論的に截然と区別された魂なき単なる「延長」として自然をとらえる世界観を克服しようとする発想が、陸続と現われる。19世紀以後の哲学・思想史を眺めるとき、それらはさながらデカルト主義的メイン・ストリームと表裏をなしているもう一つ別のメイン・ストリームであるかのような観を呈している。現代の社会でそのような思想傾向を端的に表わしているものといえば、なんといってもエコロジー、特に1970年代以降に登場したディープ・エコロジーの思想であろう。人間中心主義（anthropocen-

trism）に対する徹底的な批判に基づいて、近代科学技術文明とそれに基づく社会の仕組みやライフスタイルのラディカルな改変を提唱し志向するディープ・エコロジーは、人間と自然との関係を逆転させ「自然の復活」をめざす思想の極致とも言えるであろう。¹⁾

アドルノやホルクハイマー、マルクーゼ、フロムらのフランクフルト学派第一世代がしばしばエコロジーとの関連のなかで論じられ、ラディカルで批判的なエコロジー思想に有益な示唆を与えるものとして扱われるのは、偶然ではない。²⁾ それは、彼らフランクフルト学派第一世代の思想を読み解く重要な鍵となるのが、「文明と自然との宥和」という理念だからである。³⁾ あるいはまた、そうした理念を実現不可能なユートピアにしてしまう、人間による「自然支配」の批判的解明が彼らの仕事の重要な部分となっていたからである。

特に、フランクフルト学派を代表する著作であるホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証

法』は、真正面からそのテーマと取り組んでいる書であると言えよう。「古来、進歩的思想という、もっとも広い意味での啓蒙が追求してきた目標は、人間から恐怖を除き、人間を支配者の地位につけるということであった。しかるに、あます所なく啓蒙された地表は、今、勝ち誇った凶徴に輝いている」⁴⁾ という、しばしば引用される文言で始まるこの著作は、「世界の脱魔術化」を推進してきた原理としての啓蒙的理性が文明とは逆の野蛮への回帰をもたらす契機となる顛末を、酷薄とも言える調子で描き出している。

ホルクハイマーとアドルノは、この書のなかで、人間を圧倒しその生存を脅かす自然の脅威に対処するために人間が理性的主体として立ち現われる「主体性の原史 (Urgeschichte der Subjektivität)」を追構成する。特にホメロスの『オデュッセイア』における主人公オデュッセウスの帰郷物語をアレゴリー的に解釈する章では、主体が難局を乗り越えるために外的自然に対して、自らの内なる自然に対して、そして同胞である人間に対して支配を行使する様が描かれる。人間が主体として自己保存をまっとうするためには、技術によって外的自然を、道德によって内的自然を、そして権力装置によって他の人間を支配する必要があるのである。自己保存という至上命令に従うことによって、主体は主体として構成されるのであるが、そのためには主体は自らを主体ならざるものから切り離す必要がある。外的自然に対する支配は、必然的に内的自然に対する支配を（そして他の人間に対する支配を）伴う。晩年のフロイトは、文明と内的自然の二律背反についてペシミスティックな語りを展開した。すなわち、「文明は衝動の抑圧の上にのみ成り立つ」というテーゼによって、文明の成立と発展は個々人の幸福を犠牲にしておのみ可能であると述べたが、ホルクハイマーとアドルノも、フロイトからの影響のもと同様のペシズムを共有している。主体は、自らの

幸福を犠牲にするだけではない。外的自然と内的自然を自身から切り離し物象化することによって、主体は何の内実ももたない、支配のための支配というトートロジーの機関へと墮落する。支配され、抑圧された自然の側は、やがて支配し、抑圧する側への盲目的な反乱の源泉となり、ここに新たな野蛮が現われる。

文明化をおし進めるあらゆる合理性の核心たる、この自然の否定こそ、増殖する神話的非合理性の細胞をなしているものであって、つまり、人間の内なる自然を否定することによって、外なる自然を支配するという目的ばかりか、自らの生の目的すら混乱し見通せなくなってしまう。人間が自分自身を自然としてもはや意識しなくなる瞬間に、人間がそのために生きて行くすべての目的、社会の進歩、あらゆる物質的・精神的力の向上、さらには意識そのものさえ、すべては価値を失ってしまう。そして、手段を目的化して王座に即かせること、それは資本主義の後期においては公然たる狂気の性格を帯びて現われるが、すでに主体性の原史 (Urgeschichte) のうちに認められる。人間の自己の根拠をなしている、人間の自分自身に対する支配は、可能性としてはつねに、人間の自己支配がそのもののために行なわれる当の主体の抹殺である。なぜなら、支配され、抑圧され、いわゆる自己保存によって解体される実体は、もっぱら自己保存の遂行をその本質的機能としている生命体、つまり保存さるべき当のものに他ならないからである。⁵⁾

フランクフルト学派第一世代の思想家たちと第二世代のハーバーマスとの間にある断絶は、何よりも自然および自然支配という概念、そして文明と自然との宥和というユートピア的理念をめぐる存在する。ジョエル・ホワイトブッ

クが言うように、ハーバーマスは確かに批判理論にすぐれた理論的基礎を与えたかもしれないが、自然を自然として考察しないハーバーマスの超越論主義（transcendentalism）は、いかなる自然との宥和という理念をも排除する。⁶⁾ ホルクハイマーとアドルノは、啓蒙的理性を理性の敵ではなく当の理性の側から徹底的に批判するという難行により、自らの寄って立つ基盤を掘り崩すという結果を招いた（少なくともハーバーマスはそう考える）が、そして彼らは、文明が野蛮へと顛落するというパシミスティックな診断に対する肯定的オルターナティブを積極的に提出することができなかったかもしれないが、それでも彼らはミメシスという概念や優れた芸術作品のなかにかすかに秘められた「幸福の約束」というヴィジョンを保持し続けたのである。ハーバーマスは、理論的厳密性の獲得とパシミズムからの脱出の代償として、初期フランクフルト学派にはあったような種類のユートピア的理想を犠牲にしたことになる。

批判理論のコミュニケーション論的転回を画策し始めていた1960年代後半に、すでにハーバーマスは自然概念の「脱魔術化」を行なっている。それは、マルクスの社会的実践という概念を批判した労働と相互行為の区別のなかに現われている。ハーバーマスにとって「労働」とは端的に目的合理的（Zweckrational）行為であって、それは観察可能な物理的ないし社会的対象に効果的に介入し、所期の目的を達成しようとする行為を指す。目的合理的行為が合理化されると、「生産力の上昇」や「技術的処理能力の拡大」をもたらし、人間による自然的、社会的対象に対する制御能力の増大を可能にする。ハーバーマスは、このような制御能力の増大を、それ自体としては問題にしない。つまり、科学や技術によってもたらされる外的自然の支配それ自体は、彼にとっては必ずしも災いをもたらすものとは見なされない。彼が問題視するのは、マルクスが「労働と相互行為の連関を本格的に説明

せず、社会的実践という曖昧な名称のもとに一方を他方に、つまりコミュニケーション的行為を道具を用いた行為に還元している」ことである。⁷⁾

「労働」や「目的合理的行為」に對置されるのが「コミュニケーション的行為」であり、その合理化は「解放」「個性化」「支配権力から自由なコミュニケーションの拡大」をもたらす。コミュニケーション的な相互行為は、支配から自由な合意の達成を通じて、普遍主義的な倫理的規範の獲得を可能にする道を開く。

目的合理的行為の完全な機能圏を自然的意識の能力をはるかに越えた範囲にまで拡大し、そして人間の行為を代行するような学習機能と制御機能を備えた機械の設計を含めて、技術的な生産力の解放は、自発的な協調を基盤にした支配なき相互行為のうちに人倫的關係を完成するような規範の樹立とは同じものではない。飢餓と労苦からの解放は、隷従と屈従からの解放と必ずしも一致はしない。⁸⁾（傍点原文）

労働と相互行為をめぐる以上のような議論は、ハーバーマスやフランクフルト学派を研究する者にとってはおなじみの議論であるが、ここで注意したいのは、ハーバーマスは「技術的な生産力」の解放を必ずしもネガティブには見ていない、ということである。「飢餓と労苦からの解放」は、人類史においてはむしろ歓迎すべき進歩であり、それをもたらす労働や目的合理的行為、生産力の上昇を推進する科学や技術を、ロマン主義者やハイデガー流に否定するような態度とは、ハーバーマスは一貫して無縁である。彼がここで協調しているのは、そういった生産力の上昇が「隷従と屈従からの解放」を自動的にもたらすわけではない、という点である。マルクスにとっては、新たな技術的、組織的な知識によって可能となる労働生産性の向上は、古

い生産関係の桎梏を破壊するものであったが、ハーバーマスにとっては、生産関係の改変すなわち古い支配服従の権力関係の改変は、コミュニケーションの行為に基づいた規範構造の改変によってもたらされる。

『啓蒙の弁証法』に代表されるような初期フランクフルト学派の、科学と技術という近代のプロジェクトに対するペシミスティックな見解に関して、スティーヴン・ヴォーゲルは、ハーバーマスとマルクーゼの対照的なスタンスを指摘している。⁹⁾ マルクーゼは、1960年代になってそれ以前の科学や技術に対する両義的な態度を改め、現在の科学と技術を全面的に批判し、「新たな」科学や技術に対する展望を開こうとした。すなわち、彼は科学や技術と支配との結びつきを断つために、支配なき自然観に基づく新たな科学や技術の可能性を模索するのである。支配され、操作される客体としてではなく、それ自身の権利を有する主体として自然を扱う「新たな感性」、およびそういった感性に基づく新たな科学と技術を展望する。それは人間のみならず、自然の解放、人間と自然との関係の革命を志向することを意味する。一方、ハーバーマスの科学と技術についての構想は、「認識を主導する関心」という超越論的あるいは疑似超越論的な枠組みのなかで展開される。すなわち、労働と相互行為についての議論をさらに発展させて、それらを、一方の自然に対する「技術的」関心に基づく予測と制御、他方の「コミュニケーション的」関心に導かれる、歪められていないコミュニケーションに基づいた相互理解の達成、という定式に分離する。しかしその結果は、「新たな科学」に基づいた自然の解放というマルクーゼの要求を不可能にしてしまうと、ヴォーゲルは主張する。「というのも、科学と技術は、『利害関心をもつ』とはいえ、ハーバーマスの見解によれば、特定の社会的プロジェクトに結びつけられているのではなく、人類全体のプロジェクトに、自然の予測と制御への超社会的な

『人類の利害関心』に結びつけられていることが判明するからである。この見方からすれば、科学は、支配に基づく社会秩序のイデオロギイ的反映ではなく、人類すべてを当初から特徴づけてきた——そしてその根源を労働そのものの構造にもっている——実践と知識の最新の形態にすぎないのである。』¹⁰⁾ ホワイトブックも言うように、ハーバーマスによる説明は「自然をもっぱら支配の対象と運命づける。彼の分析の結論は、自然は可能な技術的操作の対象としてのみ知りうる、というものである」。¹¹⁾ ハーバーマスの自然概念は、「究極目的 (end in itself)」としての自然のとらえ方をことごとく除外することになる。また、自然を客体としてではなく主体としてとらえ、その「復活」や「解放」を展望するユートピア的ヴィジョンも却下される。

労働を介しての人間と自然との「物質代謝 Stoffwechsel」による人間と自然の総合というマルクスの構想に関連する箇所では、ハーバーマスは次のように述べている。

自然の復活ということは、たとえ若きマルクス自身が、そしてマルクスを受け継ぐ思弁的頭脳の持ち主たち(ベンヤミン、ブロッホ、マルクーゼ、アドルノ)が、神秘主義のこの遺産にどれほどの魅力を感じているにしても、唯物論的には、首尾一貫して考えられるものではない。自然は、これを主体がそれに従ってとり扱うカテゴリーに難なく適合するわけではないが、主体は、相互承認を基礎にして、他の主体の理解に、この主体と他の主体との両者を拘束するカテゴリーに従って難なく適合するのである。社会的主体と自然との間で、「産業において」作り出される統一は、自然の自律性と、自然の事実性に固着している、廃棄不可能な異質性の残滓とを抹消するものではない。¹²⁾

「廃棄不可能な異質性の残滓」とは、超越論的（あるいは疑似超越論的）なアプローチをとるハーバーマスにとっての、カント的な「物自体」なのかもしれない。「物自体」としての外的自然は、唯物論的な合理的アクセスが不可能な規制理念にとどまり、外的自然に対して可能なアクセスは、目的合理的関与以外にはなくなる。

「一種の神秘主義の遺産」にとらわれて外的自然を概念化しようとするのが、初期フランクフルト学派の思想家たちが陥った誤りであるとハーバーマスが考えているとすれば、他方、内的自然についてもハーバーマスと彼らとの間には大きなとらえ方の相違がある。ハーバーマスによれば、フランクフルト学派第一世代の哲学は一元論的（monistic）なのである。¹³⁾ すなわち、外的自然の支配と内的自然の支配は同じ論理に従ってはいないのであり、したがって、道具的合理性の論理に従う外的自然の支配とコミュニケーション的合理性の論理に従う内的自然の支配とを適切に区別する、二元論的（dualistic）枠組みが必要とされる。

主体の内的自然に対する関与の仕方の特徴は、科学や技術に典型的に示されているような外的自然への態度とは異なって、間主観的な規範の内面化を通じてリビドー的欲動を変換することにある。道具的合理性の論理に従う外的自然の支配が目的とすることが自然の物象化であるのに対して、自らの内的自然に対しては、コミュニケーション的なコンテキストのなかで自らが社会化されると同時に個人化されるような仕方で主体はかかわっていく。歪められたコミュニケーションによる病理的な現象は当然考えられるが、それは外的自然の支配が必然的に物象化をもたらす場合とは異なって、常態ではない。ホルクハイマーとアドルノは、内的自然の支配を道具的合理性のモデルに従って考えたがゆえに、支配を行使する自我を多様な本能的内実を圧殺するものとして敵視することとなる。

社会文化的な発展段階において、動物的行動は妥当要求の命令のもとで再組織される。この場合、言語は変換器としての機能を果たす。感覚、欲求、感情というような心的過程が言語的相互主観性の構造に入りこむとき、内的なエピソードあるいは状態は、志向的内容に変わる。すなわち諸々の志向は、ただ反省的なものとしてのみ、すなわち相互に期待された志向としてのみ、時間を超えて安定化させられる。¹⁴⁾

しばしば引用される「未開から人間性へと通じるいかなる普遍史も存在しない。確かに、投石機からメガトン爆弾へと通じる歴史は存在するにしても」というアドルノの文言¹⁵⁾は、他者や自己の内的世界とのコミュニケーション的關係に着目することによって、個人のレベルにおいても類の歴史的次元においても道德意識の進歩を導き出そうとするハーバーマスの議論とは相容れないものであろう。内的自然の支配を道具的合理性のモデルから解放し、晩年のフロイトの文明論ではなく治療の論理としてのフロイトの精神分析を解釈学的に換骨奪胎することによって、ハーバーマスは内的自然と自我との、そして他者存在や社会との宥和の理路を打ち立てる。しかしその場合にも、たとえば内的自然（エロス）に理性の基礎づけを求めるマルクーゼとは異なって、ハーバーマスは内的自然そのものの内実には立ち入ることはしない。したがって、この場合でも内的自然が規範的準拠点となることはないのである。¹⁶⁾

ハーバーマスの理論体系や概念装置には、自然の概念を規範化するような要素がまったく見あたらない。そのことがハーバーマスを初期批判理論家たちから区別する点であり、またヨーロッパ中心主義とならんで人間中心主義の烙印をハーバーマスに押しつける理由でもある。しかし、1980年前後に端を発し近年ますますその社会的インパクトを加速度的に増大させている

新たな科学と技術の到達水準を背景にして、ハーバーマスの自然観に「もう一つの自然概念」が付け加わっているように思われる。

2. 「人間的自然」と類としての倫理

2001年に出版されたハーバーマスの『人間的自然の未来——リベラル優生学への途上?』¹⁷⁾は、バイオテクノロジーによる人間の生命の操作（着床前診断や受精卵の選別と廃棄、遺伝子情報の改変、クローン技術）というアクチュアルなテーマに、ハーバーマスとしてははじめて本格的にとり組んだ著作である。全体を通じての結論は、急速なバイオテクノロジーの進歩に対して危惧を表明するものであり、またハーバーマス自身も認めているように¹⁸⁾その立論や主張は、この分野に関する公共的な議論への貢献を期待する「試論」でしかなく、そもそもバイオテクノロジーやバイオエシックスといった分野での専門研究者でもないハーバーマスの議論には異論も多いかもしれない。しかし本稿が強調してとりあげたいのは、バイオテクノロジーの是非やそれを社会的にコントロールすることの必要性や可能性といった、それ自体としてはきわめて重要なテーマそのものではない。前章で扱い、そして本稿でのテーマになっているのは、ハーバーマスの自然概念である。そして、バイオテクノロジーの問題にハーバーマスがはじめて真正面から向き合ったこの著書において、そのテーマと密接に関連するキーワードは、邦訳書のタイトル（『人間の将来とバイオエシックス』）には反映されていない、原著のメインタイトルとサブタイトルにある言葉（「人間的自然」と「リベラル優生学」）である。つまり、ハーバーマスにとって「人間的自然」とは何であり、それが前章で扱った自然概念とはどう異なるのか、という点を、「リベラル優生学」の台頭と広がりに対する彼の応答が明らかにしてくれるのである。

「リベラル優生学（liberale Eugenik）」とは、とりわけナチス・ドイツが実行したことで悪名高い「古い優生学」「権威主義的優生学」とは区別される、「新しい優生学」とも称される立場である。国家権力が、劣等遺伝子をもつとされる人々に対して強制的断種を実行したり、あるいはそういった人々を抹殺したりすることを奨励、推進してきたのが「古い優生学」あるいは「権威主義的優生学」であるとすれば、「新しい優生学」すなわちリベラル優生学は、個人（正確に言えば、親や両親の）の選好に基づいて誰に強制されることもなく、したがって国家にも特定の集団にも強制されることなく「自由に」遺伝子情報に基づく操作を選択することができるという原理に基づいている。着床前診断の場合では、この診断を受けるか否か、診断結果に基づいて受精卵を廃棄したり選別したりするか否かは、個人が自由に決定できる事柄である。検査された受精卵に先天的障害を引き起こす遺伝子が見つかった場合に、その遺伝子进行操作したり、受精卵そのものを廃棄したりする（消極的優生学——すなわち、ネガティブな要因を除去するための措置）のは、個人の自由裁量にまかされている。体外受精によって受精した受精卵に、望ましい身体的能力や容姿、知的資質、長寿を可能にするような遺伝子操作（積極的優生学）が存在すれば、それを選択するのも個人の自由である。科学とテクノロジーの進歩によってもたらされたそのような新しい優生学は、人間の自由の幅を大きく広げることになる。これがリベラル優生学の立場である。

ハーバーマスは、バイオサイエンスやバイオテクノロジーの長足の進歩によってもたらされたりベラル優生学の成果と自負をどうとらえるのであろうか。前章で見たように、ハーバーマスは、外的自然に対する技術的处理能力を向上させる科学や技術の進歩それ自体を批判する立場には立たない。科学や技術が社会的支配を正当化するイデオロギーとして機能したり、学問

や知一般を科学主義的に一面化して捉えたりするのでない限り、ハーバーマスは、ハイデガー流の科学技術批判には与しない。「私がここでとろうとしているのは、科学的知識の歓迎すべき進歩を批判する文化批判的な物腰ではない。そうではなく唯一問題なのは、こうした科学的成果の実用化が責任ある行動をする存在というわれわれ自身の自己理解に影響を及ぼすものなのか、もし影響を及ぼすなら、どの程度なのか、ということである。」¹⁹⁾

この問題に対するハーバーマスの回答は、「こうした科学的成果の実用化」は、類としての倫理 (Gattungsethik) や人類の倫理学的自己理解に多大で、破壊的な影響を及ぼしかねない、というものである。それは、自由で平等な自律的主体間の関係によって織りなされる社会という近代社会がもたらした理念と、そのなかでの個人のアイデンティティを脅かしかねない、と彼は考える。バイオテクノロジーによる自然に対する技術的介入は、自然環境に対する操作可能性の不断の上昇という、それ自体としてはホルクハイマーやアドルノ、あるいはエコロジストたちとは異なって彼が問題視しないプロセスの一環のように見える。しかし、ハーバーマスは「生活世界のパースペクティブ」から見た場合、技術的介入が「人間的自然 (menschliche Natur)」に及ぶ場合には、事情が異なってくると主張する。彼は、そのような事態を技術化が「内的」自然と「外的」自然との間の境界を越えた場合、と表現している。²⁰⁾ ただし、本論の主旨と大いに関係することなので、ここで確認しておかねばならないが、この文脈での「内的自然」という言葉の使い方には問題があるように思われる。ハーバーマスは他意のないレトリックとして使っているのかもしれないが、そしてハーバーマス自身はその問題に気づいていないようであるが、いずれにしてもミスリーディングな表現であろう。というのも、ここで問題になっている「人間的自然」とは、人間が

誕生する時点までの自然発生性、選ぶこともつくり出すこともできない所与性や偶然性を示しているものであり、前章で述べたような自我が何らかの仕方に関与する原初的なリビドー的内面性を表わすものとは異なるからである。したがって、この文脈においては無用の混乱を避けるためにも、このテキストでの「内的自然 (innere Natur)」という概念は、すべて「人間的自然」に統一した方がよいと思われる。

自然に対する技術的支配の射程が広がることによって、個人の選択の幅の拡大や選択の自由、さらには私的自律の度合いが高まることが期待される。おしとどめることのできない (すべきでない) 科学の進歩と科学研究の自由というスローガンと並んで、こうした期待に依拠する側は、生物学研究と遺伝子技術の進展の自由を阻もうとする側が依拠しているとされる「人間的自由の道德化 (Moralisierung der menschlichen Natur)」を「怪しげな再宗教化」、「内的自然 (人間的自然) の再魔術化」と見なすかもしれない、とハーバーマスは危惧する。

だがこの「人間的自然の道德化」ということを、類にかかわる倫理としての自己理解、つまりわれわれが今後とも、われわれのライフヒストリーの分割不可能な起動者 (Autoren) として自分を理解し続けるつもりなのか、そしてお互いに自律的に行為する人間として認めあえるようにするつもりなのか、そうしたことが問われてくる自己理解としてのわれわれの自己主張という意味で考えるなら、まったく異なったイメージが生じてくる。²¹⁾

ハーバーマスにとっては、生殖における偶然性や自然発生性を保つべきであるとするという意味での「人間的自然の道德化」は、リベラル優生学に対する反近代主義的な抵抗などではなく、むしろ「近代の実践的な自己了解を維持す

る条件の保障」なのである。社会的近代化に伴う生活世界の脱伝統化によって、近代社会の社会的、道徳的統合は「生活世界のコミュニケーション的な資源」から調達するほかなくなっている。近代化、合理化された生活世界は、自らの再生産を外在的な伝統や宗教を頼りにするのではなく、内在的に生み出さなければならない。「人間的自然の道徳化」は、コミュニケーション的資源を保持するための近代化された生活世界の「かたくなさ (Starre)」である、とハーバーマスは主張する。

リベラル優生学に対する疑問や違和感としてしばしばもち出されるのは、遺伝子をプログラミングする側とされる側との非対称性、ならびに遺伝子をプログラムされた際の不可逆性である。先に示唆したように、リベラル優生学が個人の自由を尊重するというときの個人とは、物言わぬ受精卵に対して一方的に何らかの処置を施す両親や親なのである。ハーバーマスは、この問題を自らのコミュニケーション的行為論や生活世界論の文脈のなかに位置づける。

子どもの社会化のプロセスにおいては、準拠人格である両親や親の期待に沿う形で子どもは鋳型にはめられていく。もちろん、彼／彼女らの期待したとおりに子どもの成型が成就するとは限らないが、それでも子どもは彼／彼女らの圧倒的な教育的プログラミングのもとで生活し、多少なりとも本意ではない形で自らを形成しなければならない。しかし、そうであっても、

両親が性格形成に寄せる期待は原則的には子どもの側からの「拒否が可能」なものとなる。子どもに「仮託」することは、子ども本人にとって心理的縛りとなるが、そういった縛りといえども理由があってしたはずであるから、成長しつつある子どもは原則的には親の理由に答え、そうした親の思いから事後反動的に自分を解放するチャンスをもっている。こうして成長期にある者たち

は、幼児時代の従属がもつ不均衡を回顧的に解消し、自分の自由を制限していた社会化の過程の発生を批判的に反芻消化する (kritische Aufarbeitung) ことで、そこから自己を解放することができるのである。²²⁾

誕生前の子どもに対する遺伝子工学的な介入は、親の期待や意図に対するこのようなコミュニケーション的な解放のチャンスを子どもから奪ってしまう。「改良のための優生学的介入措置が倫理的自由を侵害するのは、当該の人格が拒んだところで変えようのない第三者の意図に彼を縛りつけ、彼が、自らの人生の分割されていない発動者として自分をとらわれなく理解することを許さなくするからである。」²³⁾ リベラル優生学は、さらに「自律的に行為し、判断する人格相互の」関係に、普遍主義的な法と道徳に抵触する性格を与えてしまう。つまり、プログラムした側とされた側の役割は交換不可能であり、不可逆的な社会的従属関係を生み出してしまっているのである (ここで言う「不可逆性」とは、時間的なそれ、すなわち「とり返しがつかない」という意味ではなく、役割を「とりかえることができない」ということを意味する)。「このように誰がどちらの側であるかが固定化されているがゆえに不可逆的になってしまった社会的従属関係というのは、自由で平等な人格からなる道徳的かつ法的共同体における相互的かつ対等な承認関係にとって、それを阻害する異質な要因となる。」²⁴⁾

近代化された生活世界は、自由で平等なメンバー相互の間に成立する「コミュニケーション的資源」にその存立や統合を頼る他はない。そのような「コミュニケーション的資源」を確保するための、なくてはならない前提が「人間的自然」なのである。

3. 「人間的自然を盾にとった反論」?

ハーバーマスは、自然を規範化して自らの社会理論の基礎に据えることは、一貫して拒否してきた。そのことが、彼をホルクハイマーやアドルノ、マルクーゼらと決定的に区別するメルクマールである。²⁵⁾ また、そのことが、ラディカルな環境保護主義者において、ハーバーマスの評判が芳しくない理由である。しかし、前章で見たような「人間的自然の道德化」の擁護は、一見すると「人間的自然」を規範化しているようにも見える。この点について、ハーバーマスによるリベラル優生学批判を批判したエリザベス・フェントンの主張を検討してみたい。²⁶⁾

フェントンは、リベラル優生学に反対する立場を「人間的自然を盾にとった反論 (human nature objection)」と呼ぶ。その立場の特徴は、1) 人間的自然あるいは人とは何であるかということは規定可能であり、2) 自然と非自然の線引きは可能であり、3) 自然は道徳的に価値があり、非自然は非道徳的であると見なし、3) 人間的自然は固定している、と主張することにあるとされる。こういった反論を唱える人々——たとえば、ハーバーマスやジョージ・アナス、フランシス・フクヤマ——は、リベラル優生学を本質的に価値のあるものを脅かす、本質的に悪しきものであると結論づける。「リベラル優生学に反対するジョージ・アナス、ユルゲン・ハーバーマス、フランシス・フクヤマの論拠は、その細部においてかなり異なっているが、しかし彼らは、リベラル優生学や、クローン技術のような他のラディカルな遺伝子工学は人間への脅威である、と主張する点では共通している。」²⁷⁾

もちろん、遺伝子技術を規制するために「人類そのものの終焉」を唱えるフクヤマや、そのような技術の使用は「人道に対する罪」であると主張するアナスとは異なって、ハーバーマス

の提出する論拠は精妙であることを、フェントンは認めている。ハーバーマスがもっとも関心を抱いているのは、道徳的共同体におけるメンバーシップであるということや、個人が自らの生の起動者であることによる自由や自律であることを認めつつも、彼女は次のように述べる。

こうした(ハーバーマスの)議論は、その複雑性と詳細さにおいて魅力的だが、それは人間的自然を盾にとった反論の基本的な形を共有している。人間的自然を明示的に聖化したり偶像化したりしてはいないが、それにもかかわらずハーバーマスは、人間的自然には本質的に価値があり、したがってみだりに変更されてはならないことを立証しようとしているのである。²⁸⁾

さらにフェントンは、「ハーバーマスの議論、そしてより一般的には人間的自然を盾にとった反論における一つの重要な問題は、人間的自然を何か規定可能で固定したものと見なす傾向とかわっている」²⁹⁾と言う。そもそも遺伝子工学の発展は、われわれが人間的生の基本的な特徴であると思っていたものを、根本的に変えてしまうかもしれないのである。

この(遺伝子)工学は、「人間であるとはどういうことか」ということは固定し安定したものではなく、変更可能なものである、という可能性について考えることをわれわれに強いる。この論争に加わるにあたっては、われわれは人間的自然をすでに規定されたものと見なせない。なぜなら、それがそのように規定されるかどうか、問題なのであるから。³⁰⁾

人間的自然を盾にとった反論は、遺伝子工学が本質的に価値のある人間的自然を脅かすのであり、固定した人間的自然は人間の尊厳や人権

に不可欠なものであるがゆえに、それを脅かすことは人間が人間であることの意味全体を脅かすことになる、と主張する。しかし、遺伝子工学は、「人間であるということが意味すること」の従来とは異なった条件を可能にするものであり、人間的自然が固定した単一のものではないということを明らかにしつつある。自然なものとしてではないものとの区別は、絶対的ではなくグラデーションの問題である。自然なものとして作られたものとの間に、本質的な道徳的区別などは設けられない。人間的自然に強い規範的位置を与えることはできない。人間が持つ特性は、固定的に規範化するべきではなく、それは改善へと開かれている。それを否定することは、人間の「進化する自由」を否定することを意味する。これがフェントンの結論である。

フェントンの以上のようなハーバーマス批判、リベラル優生学を批判するハーバーマスのスタンスに対する批判をどう考えるべきであろうか。ここでは、フェントンの主張を詳細に検討することは控え、本稿のテーマと関連する重要なポイントだけに言及したい。前章で述べたように、ハーバーマスは、自然を支配するための「科学的成果の実用化」そのこと自体には、原理的には反対しない。自然に対する技術的介入による自然環境の操作可能性の上昇という道筋自体を、ハーバーマスは基本的には疑問視しない。もちろん、深刻な環境破壊を引き起こすようなケースや、われわれの生物学的生命を脅かすような事態に対しては、公共圏における公共的討議を通じての抗議運動や反対運動が起こるであろうし、ハーバーマスの立場からすれば起こるべきなのであるが、だからといって科学や技術による自然制御や自然利用そのものにア priori に問題があるという結論には達しない。ハーバーマスが問題にするのは、科学や技術やバイオテクノロジーや自然支配について「観察者のパースペクティブ」から考察する場合とは異なって、遺伝子技術のような技術的介入が人間的自然に

及んだ際の「生活世界のパースペクティブ」から見た影響である。ハーバーマスにとって、人間的自然（誕生の時点までの自然発生性）は「みだりに変更されてはならない」ものではあるが、それは「人間的自然には本質的な価値がある」と彼が考えるからではない。そういった人間的自然の保全は、近代化された生活世界における自己了解や他者了解、自由や平等、自律と言った規範、「類としての倫理」にかかわるからである。したがって、「人間的自然」とはそれ自体が規範なのではなくて、近代化された生活世界において獲得されたさまざまな道徳や規範を成り立たせている可能性の条件、あるいはそういった生活世界内部で人々が依拠する存在論的前提なのである。

また、ハーバーマスは、「人間的自然を何か規定可能で固定したもの」と見なしているわけでもない。リベラル優生学に異議を唱える文脈で用いられているハーバーマスにとっての「人間的自然」とは、「自然発生的」というくらいの規定性しかもっていない。それ以外の人間に関する具体的規定については、固定化しているどころか、まったくオープンなままである。そもそも、特に「言語論的転回」あるいは「コミュニケーション論的転回」以後のハーバーマスの理論戦略は、人間学的発想との絶縁によって成り立っている。「人間的自然あるいは人とは何であるかということは規定可能」であるとハーバーマスが考えているというとき、何かハーバーマスが自然主義的な人間理解を保持していると考えられるなら、それはまったくの誤解であろう。

本稿では、「人間的自然」という概念が、「外的自然」「内的自然」とは区別される「もう一つの自然」とであるという解釈を提示した。しかし、前者は後二者と同じ概念的水準に立つものではない。ハーバーマス自身は、『人間的自然の未来』においては「内的自然」と混同してこの概念を用いていることからわかるように、まだ自然概念全体のなかでこれをテーマ化でき

ていないように思われる。「外的自然」や「内的自然」には付与されていなかったような独特の位置価値、こう言ってよければ誤解を招きかねないような疑似規範性が、この「人間的自然」という概念には含まれているのではなかろうか。

注

- 1) ディープ・エコロジーの意義と限界について簡明に紹介したものとしては、森岡正博「ディープエコロジーの環境哲学——その意義と限界」、伊東俊太郎編『講座 文明と環境14・環境倫理と環境教育』、朝倉書店、1996年所収、を参照。
- 2) 代表的なものとしては、Kevin DeLuka, 'The Frankfurt School and the Domination of Nature : New Grounds for Radical Environmentalism', in *Rethinking the Frankfurt School : alternative legacies of cultural critique*, edited by Jeffrey T. Nealon and Caren Irr, State University of New York Press, 2002.を参照。デルーカはこのなかで、ホルクハイマーとアドルノの自然支配および道具的理性の概念を、ディープ・エコロジーとソーシャル・エコロジーの不毛な対立や双方が抱える問題点を超越するヒントを与えるものとしている。前者の社会的支配や歴史的次元が欠落した視点や、後者の依然として人間中心主義的なスタンスを克服する可能性を、彼らの思想のなかに見いだそうとしている。
- 3) 「文明と自然との宥和」という理念に即してフランクフルト学派第一世代の思想を読み解いた先駆的文献としては、徳永恂『現代批判の哲学』、東京大学出版会、1979年、を参照。
- 4) Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektikk der Aufklärung : Philosophische Fragmente*, Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften 3, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1997, S.19. (徳永恂訳『啓蒙の弁証法——哲学的断想』、岩波文庫、2007年、23ページ) 以下、翻訳のあるものについては基本的に訳書の訳文を踏襲するが、必要に応じて訳し変えた部分もある。
- 5) Ebd., S.72f. (邦訳、118-119ページ)
- 6) Joel Whitebook, 'The Problem of Nature in Habermas', in *The Frankfurt School : Critical Assessment*, edited by Jay Bernstein, Routledge, 1994, p.65.
- 7) Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, edition suhrkamp, 1969, S.45. (長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と科学』、紀伊國屋書店、1970年、40ページ) この時期の「労働と相互行為」論の概略については、拙稿「ハーバーマスの批判的社会理論——疎外、物象化問題とユートピア」『年報人間科学』第11号、大阪大学人間科学部、1990年、79-97ページ、を参照。
- 8) Ebd., S.46. (邦訳、41ページ)
- 9) Steven Vogel, 'New Science, New Nature : The Habermas-Marcuse Debate Revisited, in *Jürgen Habermas Volume IV*, Sage, 2002.
- 10) Ibid., p.254.
- 11) Whitebook, op.cit., p.68.
- 12) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse : Mit einem neuen Nachwort*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1973, S.45f. (奥山次良・八木橋貢・渡辺祐邦訳『認識と関心』、未來社、1981年、42ページ)
- 13) 以下の整理は、ホワイトブックに負っている。
- 14) Ebd., S.390. (邦訳、374ページ)
- 15) Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften 6, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1997, S. 314.
- 16) マルクーゼとハーバーマスの相違と対立については、拙稿「ハーバーマスとマルクーゼ——批判理論の規範的基礎をめぐる」『年報人間科学』第13号、大阪大学人間科学部、1992年、を参照。
- 17) Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschliche Natur. Auf der Weg zu einer liberalen Eugenik*, Suhrkamp Verlag, 2001. (三島憲一訳『人間の将来とバイオエシックス』、法政大学出版局、2004年)
- 18) Ebd., S.44. (邦訳、42ページ)
- 19) Ebd., S.28. (邦訳、27ページ)
- 20) Ebd., S.46. (邦訳、44ページ)
- 21) Ebd., S.49. (邦訳、47ページ)
- 22) Ebd., S.107. (邦訳、104-105ページ)
- 23) Ebd., S.109. (邦訳、106ページ) ただし、ハーバーマスは「消極的優生学」と「積極的優生学」との間には区別を設けている。前者は、病気の治療や健康に生きるための予防をめざす臨床的な優生学上の処置であり、改良のための優生学的処置とは異なって「患者側の同意を推定することが可能」であるとされる。「こうした同意の推定は、自己中心的に操作された行為をコミュニケーション的行為に移し替える」とハーバーマスはしているが、このテキストを読む限り、この点に関しては残念ながらまだ十全な説得力

を有しているとはいいがたいように思われる。

24) Ebd., S.112. (邦訳, 109—110ページ)

25) 拙稿「ハーバーマスとマルクーゼ——批判理論の規範的基礎をめぐって」を参照。

26) Elizabeth Fenton, 'Liberal Eugenics & Human Nature : Against Habermas, in *Habermas II Volume IV*, edited by David M.Rasmussen and James Swindal, Sage, 2010.

27) *Ibid.*, p.89.

28) *Ibid.*, p.91.

29) *Ibid.*, p.93.

30) *Ibid.*, p.93.

(たつみ しんじ

佛教大学社会学部 准教授)